Journal of Social Sciences (COES&RJ-JSS)
ISSN (E): 2305-9249 ISSN (P): 2305-9494
Publisher: **Centre of Excellence for Scientific & Research Journalism, COES&RJ LLC**
Online Publication Date: 1st October 2020
Online Issue: Volume 9, Number 4, October 2020
https://doi.org/10.25255/jss.2020.9.4.1431.1456



The Impact of the Western Occupation on the Cultural Rooting of Modern Arabic Critical Movement: Ahmad Dayf, Taha Husain, and Mohammad Mandour as a Model

Dr. Abedullah Mahmoud Ibrahim
The Hashemite Kingdom of Jordan, Amman, Jordan
abdullah.mane@yahoo.com
a.almane@ju.edu.jo

Abstract:
This study aims to investigate the retreat of the critical Arab mind by examining selected stances of three Arab modern critics: Ahmad Dayf, Taha Husain, and Mohammad Mandour. The study highlights the relationship between the culture and colonization to reach to determine three concepts: culture, orientalism and reformation. Thus, the effects of these concepts on intellectual retreat. Furthermore, the current study discusses the negative role of the universities and the necessity of changing their teaching methods in order to establish liberal criticism free of the other's dependency.

Keywords:
Cultural Rooting, Modern Arabic Criticism, Ahmad Dayf, Taha Husain, Mohammad Mandour

Citation:
Ibrahim, Abedullah Mahmoud (2020); The Impact of the Western Occupation on the Cultural Rooting of Modern Arabic Critical Movement: Ahmad Dayf, Taha Husain, and Mohammad Mandour as a Model; Journal of Social Sciences (COES&RJ-JSS), Vol.9, No.4, pp:1431-1456; https://doi.org/10.25255/jss.2020.9.4.1431.1456.

أَثَرُ الاحتلال الغربيّ في التّأصيلِ الثّقافيّ لحركةِ النّقدِ العربيّ الحديث
أحمد ضيف وطه حُسَين ومحمّد مندور أُنموذجًا

د. عبدالله محمود أحمد إبراهيم
أُستاذ مساعد في قسم اللُّغة العربيّة وآدابها
كليّة الآداب – الجامعة الأردنيّة
عمّان - المملكة الأردنيّة الهاشميّة
رَقْمُ الجوّال
00962797237571
البريد الإلكترونيّ
abdullah.mane@yahoo.com
a.almane@ju.edu.jo

تحاولُ هذه الدراسة أن تقاربَ قضيّة استقالة العقل النقديّ العربيّ الحديث بتحليلها مواقفَ مختارةً لثلاثة من نقّاد الجيلين الأول والثاني في القرن العشرين، هم: أحمد ضيف، وطه حُسين، ومحمّد مندور، فتكشِفَ عن العلاقة بين الثقافة والاحتلال، وَتُظْهِرَ خطورة ثلاثةِ مفاهيمَ نشأت في بداية ذلك القرن، هي: الثقافة، والاستشراق، والإصلاح، وَتُبَيِّنَ أثرَها في العقل النقديّ المستقيل، وَتُجَلِّي العلاقةَ بين النّقد والحريّة وأثرَها في القضاء على فكرة الاستقالة العقليّة، ثمّ تُعَرِّجَ على دور الجامعة السلبيّ وضرورة تغيير أنماطها التعليميّة من أجل نقد متحرِّر من تبعيّة الآخر، وتختم طرحَها بخاتمة توضّح ما خَلُصَت إليه.

الكلمات المفتاحيّة: التأصيل الثقافيّ، النَّقدِ العربيِّ الحديث، أحمد ضيف، طه حُسَين، محمّد مندور.

مُقدّمة:

قبل مئة عام، شرع الدكتور أحمد ضيف يُلقي على طلّابه في الجامعة المصريّة محاضراتِه الأولى في النقد الأدبيّ، وأراد يومئذ –بحماس المُجَدِّد– أن تكون هذه المحاضرات استثنائيّة، تعبِّرُ عن الزمان الثقافيّ الجديد الذي تطلّعت مصرُ الحديثة إلى العيش فيه، وهو زمانٌ امتاز بمزيّتين: تمثّلتِ الأولى في ظهور الجامعة الحديثة –أو المدنيّة– متّبعةً نهجًا يخالفُ جامعتي القرويّين والأزهر في المغرب ومصر اللّتينِ انطلَقتا من منطلقاتٍ دينيّة، وتمثّلتِ الأُخرى في غلبةِ العقلِ الغربيّ ممثَّلًا في الاستشراقِ على الطّريقةِ العربيّةِ الموروثةِ في دراسةِ الأدبِ عامّةً والنّقدِ على التّخصيص.

وقد كانَ للاحتلالِ الّذي تعرّضَت له بلادُ العربِ إبّانَ تلك المدّةِ أثرُهُ الكبيرُ في بروزِ ميزتَي الزّمَنِ الجديد الّذي بَشَّرَ بهِ أحمد ضيف والآخرون، وليسَ بخافٍ أنّ هاتينِ الميزتين تمخّضتا عن صراعٍ كبيرٍ في الأروقةِ العلميّة ظلّ مسيطرًا زمنًا على حركةِ النّقدِ العربيّ؛ فمنسوبو الجامعة الدينيّة أو المحافظون –حَسَبَ تسمية خصومهم لهم– لم يقنعوا بمناهج الجامعة المدنيّة ولا بطرائق تدريسها، والعكسُ قياس. وبعيدًا عن تفصيل القول في هذا الصّراع الغريب العجيب، فإنّ كلا الطرفين قد أفاد العِلمَ العربيّ في جانب وأساء إليه في آخر، على أنّ الصّراع العلميّ –أو التنافسَ العلميّ– بين المراكز العلميّة حالةٌ طبيعيّة، ومطلبٌ منهجيّ؛ إذ تصدُرُ عن مثل هذا الصّراع تصوّراتٌ ممتازة في الدروس العلميّة ضرورة، لكنّ صراع المراكز العربيّة كان صراعًا مغلقًا تضمّن قضايا ساذجة، مثل: الجديد والقديم، والشّرق والغرب، أمّا البحث في الصّواب والخطأ والحقّ والباطل فجاء في الدرجة الثانية من اهتماماتهم؛ ومن آيات ذلك قضيّة الشّعر الجاهليّ؛ فهي قديمة جدًّا، وهي جدليّة أشدَّ ما يكون الجدل، لكنّ مدارَها الجديد هو نقلُ فهم الغربيين لها وليس التمييز بين الحقّ والباطل، فإذا نفيتَ ذلك الشّعرَ كنت صاحبَ عقل علميّ رصين، وإذا أثبتَهُ كنت صاحبَ عقل شرقيّ أُسطوريّ خرافيّ، وَقِسْ هذا على كثيرٍ من المسائل النقديّة الّتي بقيَ الحكمُ العلميُّ الرصينُ عليها معلَّقًا إلى يومنا هذا.

مُبرّراتُ الدّراسة وأهميّتُها العلميّة

في ظلّ ما أُشيرَ إليهِ أعلاهُ من التوتُّرِ الّذي سادَ الأوساطَ الأدبيّةَ مطلعَ القرنِ المنصرم، تأتي هذهِ الدّراسةُ في سبيلِ الإجابةِ عن جملةٍ من الأسئلةِ العلميّة، هي:

- ما العلاقةُ بينَ التّأثيرِ الثّقافيّ للاحتلالِ في القرنِ العشرينَ وحركةِ النّقدِ الحديث؟ وكيفَ نقيّمُ تطوّرَ النّقدِ العربيّ الحديثِ بناءً على نتائجِ هذه العَلاقة؟
- كيفَ أسهمَتِ المفاهيمُ الحديثة، من مثل "الثّقافة، والاستشراق، والإصلاح"، في خلقِ حركةٍ نقديّةٍ عربيّةٍ حديثةٍ؟ وما دورُها في التّأثير في العقلِ النّقديّ الحديث؟
- كيفَ أثّرتِ العَلاقةُ بينَ النّقدِ والحريّة في تطوّر العقل النقديّ الحديث؟
- كيف نقيِّمُ الدّورَ الّذي أدَّتْهُ الجامعةُ الحديثة في التأطير لحركةِ النّقدِ العربيّ الحديث؟

وتظهرُ أهميّة الدّراسة في محاولةِ الوصول إلى تصوّرٍ نستطيعُ معَهُ تَتَبُّعَ حركةَ النّقدِ العربيّ الحديث كما بلورتها يدُ الاحتلال –أو الاستعمار كما هو شائع– وكوّنَت أُسُسَها العقليّة ومناهجَها وطرائقَ تفكيرها، وذلك من خلالِ الحفرَ حولَ مجموعةٍ من المفاهيم الّتي أنتجَها الاستعمار ودخلت إلى المعجمِ الأكاديميّ من أوسعِ الأبواب، والدّراسةُ في هذا كلّه تسعى إلى تقييمِ

هذه الحركة الحديثة والحكم عليها من خلال تحليل مواقفَ مختارةٍ لثلاثة من نُقاد الجيلين الأول والثاني في القرن العشرين، هم: أحمد ضيف، وطه حسين، ومحمّد مندور.

مشكلةُ الدّراسة

يتّضحُ من عرضِنا السّابقِ لأسئلةِ الدّراسةِ وأهمّيتها العلميّة أنّ المشكلةَ الّتي تسعى الدّراسةُ إلى سبرِ أغوارِها هي الحاجةُ إلى بناءٍ تأصيلٍ ثقافيٍّ وافٍ ننظرُ من خلالِهِ إلى نقدِنا الحديث، ولا يكونُ هذا التّأصيلُ إلّا بالعودةِ إلى جذورِ التحوّل في النّقدِ وربطِهِ بالتحوّل السياسيّ في العالم العربيّ مطلعَ القرنِ العشرين؛ إذ لا يمكنُ أن نقرأ هذا الكَمَّ الأكاديميّ الهائل من الكتبِ النّقديّةِ والدّراساتِ والأبحاث دونَ ملاحظةِ انسلاخِهِ عن النّمطِ العربيّ القديمِ في النّقد، وَمِنْ ثَمّ لا بدّ لنا من العينِ الّتي ترصدُ هذا الانسلاخ وتربطه بعواملِه السياسيّة مجمَهَرَةً بعاملِ الاحتلال؛ الذي تركَ بصمتَهُ الثّقافيّةَ على العالم العربيّ، ثمّ تركَهُ في صراعٍ مريرٍ معَ الموروث.

أهدافُ الدّراسة

ممّا سبق، فإنّ الدّراسةَ تهدفُ إلى:

- الوصولِ إلى تأصيلٍ ثقافيٍّ لحركةِ النّقدِ العربيّ الحديث في ظلّ المُعطى السياسيّ الأهمّ في مطلعِ القرنِ العشرين؛ وهو معطى الاحتلال وما تركَهُ من أثرٍ ثقافيٍّ في العقلِ العربيّ.
- تقييمِ حركة النّقد العربيّ الحديث والحكم على ما قدّمته في مسيرة النّقد العربيّ وامتداده التاريخيّ.
- الوصولِ إلى فهمٍ أعمقَ لدورِ الاحتلال في ترسيخ مجموعةٍ من المفاهيم الجديدة؛ من مثلِ الثقافة، والاستشراق، والإصلاح، والحريّة، وتقييم هذه المفاهيم في ضوءِ استيرادِها من المحتلّ.
- تقييمِ دور الجامعة الحديثة وأنماطها التّعليميّة في مسيرة النّقدِ العربيّ الحديث.

منهجُ الدّراسة

استعانَتِ الدّراسةُ في تحقيقِ أهدافِها بالمنهجِ الوصفيّ التّحليليّ؛ إذ قدّمَت مجموعةً من المُعطياتِ المهمّةِ في فَهمِ تطوّر حركة النّقد العربيّ الحديث وتأثّرها بالاحتلال، وَمِنْ ثَمّ حلّلت هذه المُعطيات من خلالِ مناقشةِ ما أنتجته من مفاهيمَ ومناهجَ وتصوّراتٍ ظهرت في كتاباتِ ثلاثةٍ من روّادِ النّقدِ العربيّ الحديث (أحمد ضيف، وطه حسين، ومحمّد مندور)، وانتهت إلى نتائجَ مبنيّةٍ على ما استوفَته من التّحليل.

الدراساتُ السّابقة

حَظِيَ موضوعُ الدّراسةِ باهتمامٍ كبيرٍ في الدّراساتِ النقديّة التي سَعَت إلى التأصيلِ لحركة النّقد العربيّ الحديث، وقلّما أُلِّفَ كتابٌ في النقد الأدبيّ وتاريخه دونَ الإشارةِ إلى أثرِ الاستعمارِ في خلق بيئةٍ نقديّة جديدة، إلّا أنّ الحديث عن الاستعمار –الاحتلال– لم يكن في تِلْكُمِ الكتبِ والدّراسات إلّا هامشًا يُنْطَلَقُ منه إلى النتيجة بعدَه، أمّا هذه الدّراسة فلا تسعى إلى مجرّد التأريخ لحركة النّقد العربيّ الحديث ودور الاستعمار في نشأتها بقدرِ ما تسعى إلى الكشفِ عن خيوطِ الأثرِ الاستعماريّ فيها وتسلّل هذه الخيوط إلى بنيتها ومفاهيمها، وهو هدفٌ قد رَمت إليه مجموعةٌ من الدّراسات السابقة، نذكرُ منها دراستين لهما أهمّيتُهما في ما نرى:

- الواقعُ النقديُّ في مصر: مسارُه واتّجاهاته، ضمنَ كتاب "أُفق الخطاب النقديّ، دراسات نظريّة وقراءات تطبيقيّة"، صبري حافظ، دار شرقيّات للنشر والتوزيع، القاهرة، 1996م.

وتظهر أهميّة هذه الدّراسة في أنّها حاولت ربط الواقع النقديّ في مصرَ بأصولِهِ الّتي قامَ عليها منذُ عهود الاستعمار، وَمِنْ ثَمّ فهي تقدّم استيفاءً كبيرًا للحالةِ الثّقافيّة عمومًا في مصرَ وَتُعَرِّجُ منها إلى واقع الدّراسات النقديّة، إلّا أنّها خلت من الدّرس المستفيض للنماذج النقديّة المتأثّرة بالاستعمار ومناقشة خطابها مناقشة وافية يصلح مَعَها الوصولُ إلى نتيجة وحكم، كما أنّها أهملت ربط أثر الاستعمار بظهور مجموعة من المفاهيم في المعجم النقديّ العربيّ، وهو ما سعت دراستُنا الحاليّةُ إلى تحقيقه متجاوزةً دراسة صبري حافظ.

- أثرُ الاستشراق في النهضة الأدبيّة الحديثة "طه حُسين أنموذجًا"، بن كلثوم عائشة، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، رسالة ماجستير، 2017م.

وتظهر أهميّة هذه الدّراسة في أنّها مهّدت لفكرة النّهضة العربيّة الحديثة بالاستشراق، ثمّ ربطت الاستشراق بعوامله الاستعماريّة واتّخذت من تحليل خطاب طه حُسين أنموذجًا لهذا الرّبط، غيرَ أنّها ركّزت على الاستشراق وحدَه بِوَصْفِهِ مفهومًا ولّده الاستعمارُ بمنأى عن مجموعةٍ من المفاهيم الأُخرى الّتي تتناولها دراستُنا الحاليّة؛ من مثل الثّقافة والإصلاح والحريّة، كما أنّها أهملت الدّور الأكاديميّ الّذي أدّاهُ الاستعمارُ من خلالِ الجامعة الحديثة ومناهجها.

خُطَّةُ الدّراسة

جاءت هذه الدّراسة في خمسةِ مطالبَ وخاتمة؛ تناولَ أوَّلُها رصدَ العلاقةِ بين العقلِ العربيّ والاحتلال عمومًا، ثمّ وَقَفَ ثانيها على أثر مجموعةٍ من المفاهيم الحديثة، من مثلِ الثّقافة والاستشراق والإصلاح، في التّأثير في العقلِ النقديّ وصبغِهِ بصبغةِ المحتلّ، أمّا ثالثُها فاستعرضَ أثرَ الاحتلال في نصوصٍ نقديّةٍ تطبيقيّةٍ تعودُ لأحمد ضيف وطه حُسين ومحمّد مندور، وتمحورَ رابعُها على العلاقة بين مفهوم الحريّة ومدى تمظهُرِهِ في النقد الحديث، وركَّزَ خامسُها على أثرِ المحتلّ في مؤسّسةِ الجامعةِ الحديثة. أمّا الخاتمةُ، فقد خَلُصَتِ فيها الدّراسةُ إلى مجموعةٍ منَ النّتائجِ تبلورَتْ في الحكمِ على العقلِ النقديّ العربيّ الحديثِ المتأثّر بالاحتلال بأنّه عقلٌ مستقيلٌ انسلَخَ عن تراثِهِ وامتدادِهِ التّاريخيّ، وغرقَ في مسائلَ كانَ في مندوحةٍ عنها وَغِنًى.

المطلبُ الأوّل: العقلُ العربيُّ والاحتلال

وقعت الثقافة العربيّة في القرنين المظلِمَيْن[1] –التاسع عشر والعشرين– تحت ظلال سُلطة أجنبيّ عنصريّ، قسّم البلاد العربيّة آنذاك؛ فكان للفرنسيين نصيبٌ، وللإنجليز نصيب، وللإيطاليين نصيب، وقد قدّم هؤلاء الغزاة العنصريون في أثناء احتلالهم صورة قبيحة –أشدَّ ما يكون القبح– للأُمم والشعوب في حال تصارعها وتدافعها معَ بعضها بعضًا، بحيثُ شوَّه وُجوه الحياة العربيّة كُلَّها: الدينيّةَ، والسياسيّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والثقافيّة، والفكريّة.

وعلى الرّغم من قبح هذا الغازي وسوء غاياته فقد عمل بمكر ظاهر على خِداع الشعوب المحتلّة، وقدّم نفسَه بألوان جميلة زاهية كانت كفيلة بتزيين كثير من معالِم قباحته، ولا سيّما في عيون أولئك المشغولينَ بالبريق الفاتن، المبهورينَ باللمعان الخادع، ومن تلك الألوان استعانتُهُ بعبارات مضلِّلة، كان أكثرُها تضليلاً لفظةَ (Imperialism)، التي تُرجمت إلى العربيّة بلفظة (الاستعمار)، وهي ترجمة غيرُ أمينة في الأقلّ[2]؛ لأنّها لا توحي بالمعنى الحقيقيّ الذي تحمله اللفظة في أصل وضعها؛ فاللفظة (الاستعمار) في العربيّة مدلولٌ إيجابيّ مؤدّاه البناء، والإقامة،

---

[1] قد يعارضُ هذه التسميةَ بعضُ الباحثين، لكنها تسميةٌ واقعيّة لأحوال العرب بعد احتلال بلادهم منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم.

[2] لم أقف على من قام بهذه الترجمة إلى العربية، فإذا كان من مستشرقي دول الاحتلال فهو منسجم وغاياتها، وإذا كان عربيًّا فهذا يعني أنّ العقل العربيّ في ذلك الزمان كان مشاركًا في هذا التضليل التاريخيّ.

والعمران[3]. أمّا (الإمبرياليّة) فمدلولها المحسوس سلبيّ خالص، مدارُهُ الاستعباد، والاستبداد، والهيمنة؛ ولذا كان على المترجِم أن يجد لفظًا دالًّا على معاني اللفظة السلبيّة، لا أن يُلبس الشرَّ الفاضح لباسَ الخير.

وشرُّ دعاة (الإمبرياليّة) كان فاضحًا جدًّا، توقّاه العالَمُ أجمعُ أشدّ التوقّي، حتى أولئك الذين كانت لهم صِلة منفعة بهم؛ إذ على الرّغم من انكشاف أكاذيبهم للناس فإنهم لم يزدجروا، بل دأبوا بحرص شديد على إلباس دعوتهم لباس المدنيّة والحضارة، وفي هذا الصّدد قال رايموند ويليامز: "كانت هناك حملة سياسيّة طويلة الأمد؛ من أجل مساواة (الإمبرياليّة) بالحضارة (Civilization) الحديثة، والمهمّة الحضاريّة (Civilizing Mission)".[4]

وصورة هؤلاء الغزاة المصنوعة رافقتهم في حملاتهم على المشرق العربيّ ومغربه؛ وخدعت بها بعضَ الشعوب العربيّة؛ وذلك بسبب تلوّنها، وخروجها عليهم في زينتها الكاذبة، وخداع الشعوب من القوى المتغلِّبة أمر يسهل تحقيقه في الأغلب؛ لأنّ المحتلَّ –عادةً– لا يتحقق له إخضاعُ الآخر والتسلّط عليه إلّا في فترة من الضعف تمرّ بها الدولة، فَتَنْتَكِسُ مؤسساتُها السياسيّة، ويكثرُ فسادُها، ويقلُّ إصلاحُها، فينعدم التدبير، ويصبح سقوطها أو إسقاطها مسألة وقت ليسَ غير.

وفي عصر السقوط تتفكّك الشعوب ويضعف تكوينُها الثقافيُّ والقوميّ والدينيّ، فلا تجتمع على روح واحد، بل تتعدّد أرواحُهم، فتراهم يتقطّعون قبائلَ وعشائر، وينكرونَ جمعيَّتَهُم، ويغلِّبونَ فرديَّتَهُم، ويسيطر عليهم الكِبْر، ويقلّ التواضع، ويأكل فيهم القويُّ الضعيف، ويظهرون –من غير حياء– أسوأ ما في داخل الإنسان من كراهية وتوحّش وجهل، حتى تبحث في المئة عن عاقل فلا تجد.

وكانت الأحداث السياسيّة التي سبقت حِقبة الاحتلال الأجنبيّ تنبئُ عن ظهور المحتلّ وسيطرته؛ فالدولة الجامعة –الخلافة– كانت تجود بخريفها الأخير، وقد شَرَعَتِ الدول المكوِّنة لها تبحث آنذاكَ بشغف عشوائيّ سريع عن استقلالها عنها، وعلى الجانب الآخر كانت شوكة المحتلّين

---

[3] انظر، ابن منظور، لسان العرب، مادة (ع م ر)، ولو كان للعرب معجم تأريخيّ لكانت هذه اللفظة من الألفاظ التي اكتسبت دَلالة كريهة معَ التطوّر الدَّلاليّ؛ وذلك بسبب ما تعرّضت له الشعوب العربيّة بسببها من ويلاتٍ وكوارثَ ما تزال آثارُها حيّة حتى يومنا هذا.

[4] ويليامز، رايموند، الكلمات المفاتيح، ط1، ترجمة نعيمان عثمان، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2005م، ص202. وعرض ويليامز لتطوّر دَلالة لفظة (الإمبرالية) ومحمولاتها السياسيّة والاقتصاديّة. انظر: ص202 وما بعدها.

تقوى، ويزداد تدبيرُهم المشبوه تجاه العرب، سِرًّا تارةً، وَجَهارًا تارةً أُخرى، حتى كانت النهاية ووقع العرب جميعًا في إسار المحتلّ.

وما يعنينا من هذه الحال هو أثر المحتلّ في الثقافة العربيّة إبّان القرنين المُظلِمَين التاسع عشر والعشرين؛ إذ منَ المعلوم أنّ احتلال البلاد يلازمه فقدانُ الهُوِيّة الثقافيّة ضرورةً، فالمحتلُّ لا يسمح ببقاء ثقافة مكتملة قد تهدّد وجوده، أو تثير قلقه في الأقلّ، فتجده يبذل جهدًا ليس بالقليل ابتغاء القضاء عليها، فيعادي قديمَها أشدَّ المعاداة، ويسفّه حاضرَها أشدَّ التسفيه، وينصرف إلى نشر ثقافة خاصّة هي جزءٌ مشوّه من ثقافته الكليّة، فلا هو يبقي على ثقافة الشعوب، ولا هو ينشر ثقافته الأصيلة، ممّا يؤدّي إلى أن تبقى الشعوب خالية منَ الثقافة، وما تظنُّهُ ثقافة لا يعدو أن يكون ثقافةً شوهاءَ ركيكة.

وأوّلُ ما حاربه المحتلّ في سعيه إلى تمزيق الثقافة هو اللُّغة –أُسُّ الثقافة وعمادها– فحرصت مؤسساته الثقافيّة على انتقاص لُغة العرب والتقليل من شأنها في مقابل الارتقاء بلُغات حديثة الميلاد، فنشرت الإنجليزيّة والفرنسيّة وأصبحتا لُغتي الثقافة والتميّز والتحضّر، وانكبّ العقلُ العربيُّ الضعيف على دراستهما؛ ليثبتَ للمحتلّ قدرته على تعلّم لُغته وتمثّلها في حياته العلميّة والعمليّة، وكان ذلك الاستلابُ اللُّغويُّ بداية استقالة العقل العربيّ عامّة، والعقل النقديّ خاصّة، كما كان عاملاً كبيرًا من عوامل جمود العقل العربيّ وعدم قدرته على النِّتاج والإبداع؛ فظهرت لنا صورة اغتراب قسريّ للعقل لم نشهد لها مثيلاً بين الأُمم الأُخر، التي احتفظت بلُغاتها، فارتقت ارتقاء حضاريًّا تجاوز (الأوروبيين والأمريكان) من بعدهم، غيرَ أنّ العقل العربيّ ما زال أسير حِقبة المحتلّ، فهو ينفق جزءًا كبيرًا من حياته في تعلّم لُغات غيره من غير نِتاج عظيم يمكن أن يُنسب إليه في مختلف الصّنائع والآداب.

وإذ كان كذلك فإنّ الفكرة الثقافيّة فكرة خطرة أشدَّ الخطورة؛ فهي تحيط جنباتها بزينة العلم والعقل، وتستبطن في أعماقها قرونَ الشيطان، قال تيري إيجلتون عند حديثه عن هذه الصّلة الوضيعة التي أوجدتها السياسة بعد اتصالها بالثقافة: "... وإذا ما كانت الثقافة تعني نقد (الإمبراطوريات) فإنّها تعني بناء هذه (الإمبراطوريات) أيضًا، وإذا ما كانت الثقافة في أشكالها الخبيثة تحتفي بجوهر خالص لِهُوِيّة جماعيّة ما فإنّ الثقافة بمعناها الأنيق والرفيع يمكن أن تكون متواطئة على نحوٍ إجراميّ معَ مثل هذه السياسة من خلال إنكارها لها واحتقارها إيّاها"[5]. وقد ظهر هذا الخبثُ الثقافيّ بجلاء في مؤسسة الاستشراق التي قدّمت خدماتٍ جليلةً إلى المحتلّين قبل احتلالهم، وفي أثناء احتلالهم، وبعد خروجهم، وبقيت لعقود طِوال تتقنّعُ في عملها بقناع الثقافة

[5] إيجلتون، تيري، فكرة الثقافة، ترجمة ثائر ديب، ط1، دار الحوار، اللاذقيّة، سوريا، 2000م. ص99.

والعلم، حتى وقع في شباكها –مخدوعين– كبارُ المثقفين المستغربين، فكانوا يرون فيها الصّورة العلميّة العظيمة التي يجب أن يَحتذيَ حذوَها الباحثون العرب، ولم يسقط قناع الاستشراق سقوطه النهائيَّ إلّا بعد الدراسة المتحرّرة المتميّزة التي هدم بها إدوارد سعيد أسواره المنيعة.[6]

المطلبُ الثّاني: أثرُ مفاهيم "الثّقافة، والاستشراق، والإصلاح" في حركة النّقد العربيّ الحديث

وبالنّظر إلى صنائع المحتلّ في أثناء تسلّطه نجد أنه صنع ثلاثة مفاهيمَ شغلت العقلَ العربيَّ في القرنين المُظلِمَين، هي: الثقافة، والاستشراق، والإصلاح، وهي عند التحقيق مفاهيمُ نسقيّةٌ تتضمّن ظاهرًا وباطنًا، ولا يأخذ الناقد الثقافيُّ –ولا ينبغي له– بأيّة دعاية للمفاهيم المُتداوَلة إلّا بعد فحصها وتحليل أوضاعها وظروفها؛ فمفهوم الاستشراق كشف عوارَهُ وأبان ظلامَهُ إدوارد سعيد في كتابه المشهور، والرقيُّ الثقافيُّ بات ادّعاء يدّعيه المتغلّب لثقافته، سرعان ما ينهار بانهيار سُلطته، أمّا مفهوم (الإصلاح) الذي راج في بدايات القرن العشرين وتولّى أمرَهُ مجموعة ممّن يُسَمَّون بالمُصلحين، مثل: محمّد عبده، وجمال الدين الأفغانيّ، وعبد الرّحمن الكواكبيّ، فقد خدم المحتلَّ الغازيَ خدمة عظيمة، بعد أن شاركه –بجهل أو بقصد– في طبع الشعوب المحتلّة بطابع الجهل والتخلّف، وجعل هذا الطابع هو السبب في استطالة المحتلّين، متغافلاً عن الشروط السياسيّة والاقتصاديّة التي كانت وراءه، فالمصلح لم يُعِبِ التدابيرَ السياسيّة آنذاك، وإنّما اتّجه إلى الشعب وأسقط عليه جُلَّ صفات السوء؛ ليلقيَ عليه بصفاقة المثقف أسبابَ الاحتلال، وينزلها عن أكتاف السياسيين الذين كانوا السببَ الرئيس لكثير من المشكلات التي يعاني العقلُ العربيُّ منها حتى وقتنا الحاضر، وما يؤكّد نسقيّة الإصلاح أنّ فكرته والدعوة إليها استمرّت نحوَ مئة عام، وما زالت مستمرّة، فأنفاس أصحابها طويلة لا تنقطع، غير أنّ واحدًا منهم لا يستطيع أن يبيّن بدقة معقولة عن غاياته ومقاصده من هذا اللفظ، فما ذاك الإصلاح العظيم الذي يسعون إليه ويتطلّب قرونًا لتحقيقه؟!

والسؤال الآن: هل كان العقلُ العربيُّ في القرن العشرين قادرًا على كشف حقائق هذه المفاهيم؟

---

[6] إنّ ظهور نقد عميق لمؤسسة الاستشراق بلسان غربيّ تكلّم به إدوارد سعيد لدليلٌ على استقالة العقل النقديّ العربيّ؛ إذ لم يجرؤ العقل العربيّ على نقد هذه المؤسسة على الصّورة التي قدّمها إدوارد سعيد، وربّما لو انتهى القرن العشرون لن نجد دراسة عربيّة كدراسة هذا العربيّ الأمريكيّ، بل إنّ بعض العرب الذين ما زالوا متمسّكين بأهداب الاستشراق انتقدوا إدوارد في بعض تعميماته، واستحالت هذه المؤسسة التي ماتت منذ السبعينيات من القرن الماضي ملاذًا لِدُعاة الإلحاد، الذين يظنون أنهم يأتون بجديد، فإذا هم يكرّرون مقولات المستشرقين القديمة.

إنّ مثل هذه القدرة لا يمكن أن تتحقق في ظلّ الشتات الثقافيّ؛ فالمجتمع يحتاج إلى وحدة ثقافيّة خالصة تستطيع باجتماع كلمتها أن تواجه ظلام هذه المفاهيم وقبحها، لكنّ العقلَ العربيّ في ظلال المحتلّ لم يكن موحَّدًا؛ وذلك لسبب ظاهر هو أنّ العرب من حيثُ هم قوميّةٌ متفرّدة لم تكن لهم دولة قائمة؛ فالدولة هي التي توحّد الثقافة وتكسبُها مرجعيّة جمعيّة لدى أفراد الأُمّة، قال تيري إيجلتون إنّ: "أيّة ثقافة قوميّة أو إثنيّة محدّدة لا يمكن أن تحظى بالأهميّة إلّا عبرَ مبدأ الدولة الموحّد"[7]، والعرب افتقروا إلى الدولة التي يمكن أن تجمعهم تحت ثقافة قوميّة أو دينيّة، فدولتهم الجامعة تبدّدت، ودولهم القطريّة تسرّبت فيها تعاليمُ قضت على الفكرتين الدينيّة والقوميّة، ومكّنت لفكرة عبثيّة لا تستطيع بها أن تقيم ثقافة عظيمة، كما لا تستطيع المحافظة على ثقافة قديمة اتّخذتها هي نفسُها –بغرابة– عدوًا يجب اجتثاثُهُ من أرضها.

وغياب الوحدة الثقافيّة التي كان لها أن تجمع الفكرَ العربيَّ تحت مِظلّة واحدة تستعيد أعظم ما في القديم وتدبِّرُ لاستحداث عظيم جديد جعلت العربيَّ المُضَلَّلَ –كعادته– حائرًا في اتّخاذ موقف حتى تجاه القاتل الذي صوّب بندقيته تجاه صدره، وقد قسّمت هذه الحيرة الشعبَ ثلاثة أقسام انتظمتها المصلحة الخاصّة، فرأى قسمٌ منهم ضرورة وجود المحتلّ، وهم قلّة متنفّذة كانوا يمثلون طبقة معجبة بحياة المحتلّ وحضارته الماديّة، وهؤلاء لم يكن لهم من العروبة إلّا الاسم، ولا عجب أن يبقى أثرُهم سلبيًّا حتى بعد رحيل المحتلّ؛ فقد أورثهم البلاد فحكموها وتقلّدوا فيها المناصب، فأساؤوا أشدّ الإساءة في الحكم والتدبير، حتى إنك لتشكّ في أنّ المحتلّ خرج يومًا من تلك البلاد، ورأى قسمٌ ثانٍ ضرورة خروج المحتلّ واستقلال البلاد، وهم كثرة الشعب الأحرار الذين كانوا يعانون بطشَ المحتلّ وعملاءه في آن، وهؤلاء كانوا يُساقون إلى القتل من أجل ما يُسمّى الحريّة والاستقلال، وهي شعارات كان يطلقها رجالات القسم الأول، ويكتوي بنارها هؤلاء المساكين، أمّا القسم الثالث فتقنّع بالنفاق، فتارةً تراه عميلاً يدعو إلى التسامح معَ المحتلّ وتقبُّله، وتارةً أُخرى تلفيه وطنيًّا يدعو إلى إسقاطه وإخراجه، وخطرُ هذه الفئة لا يقلّ عن خطر الفئة الأولى إن لم يكن أشدَّ منها.[8]

وتوزّع المثقفون على هذه الطبقات الثلاث، فمنهم أعوان المحتلّ، ومنهم الثائرون عليه، ومنهم المنافقون لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء؛ ويرجع هذا التعدّد في انتماء المثقف إلى الثقافة

---

[7] فكرة الثقافة، ص128.

[8] انظر عرضًا جامعًا لمواقف المثقفين في بداية القرن العشرين، الدوري، عبد العزيز، التكوين التاريخيّ للأُمّة العربيّة: دراسة في الهُوِيّة والوعي، ط6، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، 2019م. وتحتاج هذه المواقف إلى دراسات تفصيليّة خاصّة بكلّ شخصيّة على حِدة؛ وذلك لتعرُّف البنى الثقافيّة والفكريّة التي قام عليها العقلُ العربيّ في القرنين التاسع عشر والعشرين.

نفسِها، فالثقافة وعاء المتآلفات والمتناقضات؛ لذا يخطئ من يتصوّر وجود ثقافة واحدة في أُمّة واحدة، حتى لو كانت تقرأ الكتب نفسَها، وتغشى المجالس نفسَها. فضلاً عن أنّ الثقافة –كما ذُكر في ما سَلَف– ضربٌ من الخداع، يستعيرُها المنتحلون من أجل تمرير مشاريعَ غيرِ بريئة في عقول المجتمع، وكم من مثقف ظنَّ مريدوه أنه يسعى إلى خدمة ثقافتهم، وهو على الحقيقة كاذبٌ مُخاتِلٌ يعمل على النَّيل منهم ومن ثقافتهم، والمفارقة العجيبة أنّ هؤلاء –إلّا قليلاً منهم– هم الذين قُدّر لهم أن يكونوا رموز الثقافة، وشواهدَ على الحضارة الحديثة، وما كان لهم ذلك لو لم يكونوا نابتة الاحتلال.

المطلبُ الثّالث: تأثير المحتلّ في نماذج من النّقد العربيّ الحديث

لقد نشأ العقلُ النقديّ العربيّ الحديث تحت مِظلّة هذه المفاهيم، فكان يتفيّأ ظلالَ المستشرقين فلا يرى ظلّاً غير ظلِّهم، ويحاول تجديد الثقافة البالية حَسَبَ ما يراه لها المتغلّبون، ويناضل من أجل إصلاح مجتمع طُبع ظلمًا بطابع التخلّف والرجعيّة، وهو في هذا كلِّه كان أسيرَ المحتلّ، لا يملك لنفسه حريّة التفكير في اختيار قضاياه؛ آيَةُ ذلك ما نراه في طريقة تناوله القضايا العلميّة، وفي كيفيّة معالجتها، وهي طريقة تقوم على تضخيم (الآخر) بذكر محاسنه وفضائله، وتضعيف (الأنا) بتتبُّع أخطائه وسقطاته، وإنكار إنجازاته وإبداعاته.

ولعلّ أقبح ما ادّعاه هذا العقلُ المستقيلُ أنّ العقلَ القديم لم يكن عقلاً علميًّا، فجعل العلماءَ والأدباء القدماء غُفلاً عن طرائق النظر العلميّ الصّحيح، وجعل ما بين أيدينا من معرفة شادت الحضارة العربيّة القديمة ضربًا من الأساطير والخرافات، ومعلوم أنّ هذا تعميمٌ زائف، بل هو نظرٌ كيديّ أكثرُ منه علمًا أو منهجًا؛ إذ لم يكن العقلُ النقديّ العربيّ خاصّة عقلاً ساذجًا أو بسيطًا كما صوّره باحثو هذه الحِقبة، الذين التقَوا على العقل العربيّ ونفذوا إليه من مزاعمَ كاذبة، فزعموا أننا نمرّ بحداثة جديدة، تختلفُ أنماطها أشدَّ الاختلاف عن تلك الأنماط القديمة، وأننا نعيش نهضة جديدة، لكن ليس على رسم القدماء البالي، وإنما على رسم الغزاة المحدثين الغربيين، قال أحمد ضيف: "وإذا كان كتابُنا هذا يدعو إلى سلوك طريق جديد في دراسة بلاغة العرب وفهمها، فذلك لأنّ مصر الآن في حالة رقيّ (تطوّر) يشبه من بعض الوجوه أن يكون عصر نهضة لنا".[9]

وحالة الرقيّ التي يتحدّث عنها ضيف كانت ضمن سنوات الحماية البريطانيّة على مصر (1914–1922)؛ إذ إنه يبشِّرُ بالنهضة في بداية سنة 1921م تحت مِظلّة المحتلّ، الذي أقنعه بطريقة الغسيل العقليّ بأنّ حالة الرقيّ الجديدة حالة فريدة، وفرادتها تستدعي سلوك طريق جديد في

---

[9] ضيف، أحمد، مقدّمة لدراسة بلاغة العرب، ط1، مطبعة السّفور، القاهرة، 1921م. ص1.

دراسة أدب العرب؛ فالرقيُّ الزاهي لا يتّفق وهذه المناهج القديمة الساذجة، ومعنى هذا أنّ دعوته جاءت تبعًا لدعوة المحتلّ إلى تجديد الثقافة والانبتات عن الثقافة القديمة؛ وهذا معروف في أدبيات المحتلّ المشهورة؛ فهو لا يرغب في القديم، ليس لأنه سيّىء أو ضعيف أو بالٍ بل لأنّ أدبيات القديم –الرجعيّة كما يزعمون– تستغني عن المحتلّ، ولا ترغب في وجوده، وتدعو إلى دحره وإخراجه هو وثقافته، وَمِنْ ثَمَّ بدأ الصّراع الثقافيّ بين القديم والجديد، وهو ليس صراعًا جزئيًّا بين تيار ثقافيّ وآخر، كمثل الصّراع بين أبي تمّام ونقاده، أو المتنبّي وخصومه، وإنّما هو صراع بين تراث كامل يضمّ الأدبَ والسياسة والاجتماع والتاريخ والفلسفة و....، وحديثٌ فقير لا شيء فيه سوى الدعوة إلى تقفّي خطوات الغرب المحتلّ على غير هُدى.

ويستمرّ أحمد ضيف في بيانه التبشيريّ بالنهضة الحديثة، قال: "إنّ كلّ ما يراه القرّاء في هذا الكتاب جديدًا هو ما يجيش في نفوس الأدباء الذين اطّلعوا على بلاغات الأُمم الحديثة ورأوا الأطوار التي أدركتها فكانت سبب رقيّها، وكلُّهم يعتقد أننا لا ننهض بلُغتنا العربيّة إلّا إذا دفعنا بها إلى التحرّك من مكانها الذي طال وقوفها فيه، لتأخذ مكانًا واسعًا يليق بها في صفّ اللُّغات الحيّة الآن، وفي اعتقادنا أنه لا يكون ذلك إلّا إذا تغيّرت طرائق الدرس والتأليف عمّا كانت عليه منذ ألف سنة، وذلك ما نرجو أن يوفَّقَ إليه علماءُ اللُّغة والأدب عندنا".[(10)]

والأسطر الأخيرة تتضوَّعُ منها رائحة المحتلّ، إنه خطاب المحتلّ المكرور لتغيير الثقافة، فالرجل –معَ جماعة التعليم الغربيّ– يتبع عقل المحتلّ ويهدم ببساطة غريبة ساذجة إرث ألف عام من التأليف والتبريز والتفوّق الحضاريّ، إنه يهدم –مثلاً– علمَ الكلام عند العرب، ومشكلته الكبرى التأويل، الذي لم يعهده الغربُ نظريّةً نصيّة أدبيّة إلّا في القرن العشرين، ويهدم التوثيقَ الدقيق لتاريخ الأُدباء على اختلاف رواياتهم؛ ليقدّم تاريخًا جديدًا مبنيًّا على مزاج المؤلّف الحديث، وهو مزاجٌ تشكيكيّ ممتاز يرغب في الجدليّ والهامشيّ والضعيف، ويترك الحقيقة والمتن والصحيح، ويهدم البلاغة التحليليّة الحَقّة التي ظهرت عند عبد القاهر الجرجانيّ ليقدّمَ لنا تصنيفاتٍ الأُدباء تبعًا للجنس والعرق والبيئة، وهي تصنيفاتٌ يؤكّد التحقيق فيها أنها أبعدُ ما تكون عن الدراسة الأدبيّة، لكنها يوم خرجت كانت (موضة) العصر الغربيّ آنذاك، فأخذ بها الباحثون والمصنّفون، وتركوا تراثهم (الرجعيّ) وطرائق التأليف فيه.

على أنّ المقابل الحضاريّ الذي يقدّمه أحمد ضيف لدراسة بلاغة العرب هو منهجيّة تاريخيّة قدّمها ثلاثة من نقّاد فرنسا، هم: (سانت بيف)، و (هيبوليت تين)، و (فرديناند برونتيير)، وهؤلاء الثلاثة تجمعهم فكرة جمع الأدب وتفسيره من الوُجهة التاريخيّة، فالرّجل يضحّي بموروث

---

(10) مقدّمة لدراسة بلاغة العرب، ص2.

العرب النصيّ ويصرفُ عنه النظر، ليأتيَ بهذا المنهج الذي لا تستدعي طروحاته كلَّ هذا اللجاج الذي قام عنده وعند طه حسين من بعده، فهو منهج سياقيّ لا يتناول النصوص، ولا يستطيع تبيّن حقائقها الجماليّة، ولا ينمّي ذائقة القارئ النقديّة، بل إنه لا يستطيع تقديم أحكام نقديّة دقيقة تؤدّي إلى تبيّن الجيّد والرّديء في الأدب، ولا نبالغ إذا قلنا إنّ كتاب نقد الشِّعر لقدامةَ بنِ جعفر –على بساطته ومدرسيّته– أقربُ إلى الفنّ من هذه الدراسات التي استحال بها الأدبُ إلى تاريخ جافّ، ولا نبالغ –أيضًا– إذا قلنا إنّ فشل هذه الدراسات التاريخيّة كان سببًا في تأخّر النقد العربيّ الحديث عن قرينه الغربيّ؛ إذ لو بدأ هؤلاء من حيثُ انتهى عبدُ القاهر الجرجانيّ لكان وجه النقد العربيّ غيرَ هذا الوجه.

ويبدو أنّ باحثي هذه الحِقبة لم يكونوا على دراية تامّة بتاريخ النقد العربيّ القديم؛ إذ لم تكن المخطوطات قد نُشرت، وما نُشر منها لم يدرس دراسة دقيقة، يؤكّد ذلك النظرُ في كتاب طه أحمد إبراهيم (تاريخ النقد الأدبيّ عند العرب)، وكتاب محمّد مندور، (النقد المنهجيّ عند العرب)، وكتاب إحسان عبّاس، (تاريخ النقد الأدبيّ عند العرب من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجريّ)، فهذه الكتب الثلاثة تثبت أنّ أحكام باحثي العقود الأولى من القرن العشرين على النقد القديم كانت جائرة أشدَّ الجور، فمن غير الممكن أن نفاضل بين نقّاد كان الشّعراء يتأثرون بآرائهم، كما كان القدماء، ونقّاد مجرّدين يكتبون في النقد النظريّ حَسْبُ، فأين أثرُ هؤلاء الفرنسيين الثلاثة في شِعر حافظ، أو شوقي، أو الرّصافيّ أو...؟! ولا يخبرنا ضيف ولا طه حسين من بعده كيف أثّرت هذه المنهجيّة في النقد الحديث؟ ولا يخبرنا أيٌّ منهما كيف يمكن لهذه المنهجيّة أن ترتقي بآدابنا العربيّة؟ فهما مشغولان بتطبيق النظرة الغربيّة لأنها غربيّة فقط، وليس لأنها تساعد في نهضة الأدب العربيّ.

إنّ المنهجيّة التاريخيّة التي بشّر بها أحمد ضيف هي منهجيّة الجامعة الأكاديميّة، والجامعة المصريّة آنذاك كانت جامعة ناشئة، وَدَرْسُ الأدب يحتاج إلى إطار منهجيّ، ولم يجدوا هذا الإطار إلّا في دوائر الغربيين من المستشرقين وغيرهم، وَمِنْ ثَمَّ جاء اختيار هذه المنهجيّة لتكون الدرس الأثير في الجامعة، ثمّ انتقلت إلى الجامعات العربيّة قاطبةً، وتولّاها كِبار الأساتذة، فتشكّلت مدرسة تاريخيّة ضمّتها أسوارُ الجامعة، فإذا أردت دراسة تاريخيّة فعليك أن تكون أُستاذًا جامعيًّا؛ وهذا التنميط المنهجيّ جعل الجامعة مؤسسة مغلقة لا تعمل على التجديد في البحث الأدبيّ، آيَةُ ذلك ما شهده القارئ –في ما بعدُ– من صراع بين المناهج القديمة التاريخيّة والمناهج النصيّة الحديثة، والظاهر لنا أنّ هذا الصّراع كان بين أدبيات المحتلّ المغلقة، وأدبيات المتمرّدين المتحرّرة؛ وقد يصحّ القول إنّ المناهج السياقيّة هي بنت المحتلّ، أمّا المناهج النصوصيّة فهي بنت الأحرار، الذين تجاوزا سدود الجامعة وتحرّروا منها.

وأيًّا كان الأمر، فإنّ التحقيق العلميّ، الذي يدّعيه المنهج التاريخيّ، لم يكن مجهولاً عند العرب، بل كان حاضرًا في مؤلّفاتهم، فكثيرًا ما كانوا يشكّون في صحّة الخبر، ويسعون إلى بيان ضعفه، بل إنهم لم يسلّموا بكثير من الأخبار الأدبيّة، وكانوا يرونها من وضع الوضّاعين، وقد أشار ابنُ سلّام في مقدّمته لطبقات فحول الشّعراء إلى ذلك بدقّة متناهية، غيرَ أنّ أحمد ضيف لم يَرُقْ له ذلك، فابنُ سلام ليس غربيًّا، فضرب عنه صفحًا، ورأى أنّ التحقيق الغربيّ هو الذي يجب أن نولّي وجوهنا نحوَه، ولعلّ هذا يُعَدُّ قصورًا في تكوين الباحثين الثقافيّ آنذاك، وقد نعذرهم بعدم بعث الإرث الثقافيّ العربيّ، لكنّنا لا نعذرهم عندما يصدرون حكمًا غيبيًّا على شيء لم يطّلعوا عليه، ويخبروننا بتعالي المثقّف إنّ إرثكم الثقافيَّ طَوال ألف عام لا يصلح لنهضتنا الحديثة.

على أنّ هذا الروح العلميّ كان مسيطرًا على بعض رجالات تلك الحِقبة من الذين تلقّوا تعليمًا في البلاد الأوروبيّة، فيأتي طه حسين سنة 1926م، بآراء علميّة جديدة كما يزعم، ضمّها إلى كتابه (في الشِّعر الجاهليّ)، وهذا الكتاب عند التحقيق لا يعدو أن يكون حاشية تفصيليّة لِما ناقشه أحمد ضيف في ما سبق، فكلاهما في الجامعة المصريّة، وكلاهما يمتحان من بئر الغربيين، الفرنسيين خاصّة.

ويخبرنا طه حسين بأنه يرغب في التجديد في طرائق النّظر في تاريخ الأدب، ويبشّر كما بشّر زميلُه من قبلُ بنهج جديد لم يعرفه العرب من قبل، قال: "هذا نحوٌ من البحث عن تاريخ الشِّعر العربيّ جديدٌ، لم يألفه الناسُ عندنا من قبل..."[11]، ويدور حديث طه حسين في هذا الكتاب حولَ الشِّعر الجاهليّ، وانتهى فيه إلى نكرانه، وجعله شعرًا مصنوعًا وضعه العرب في عصور متأخّرة عمّا يُعرف بالجاهليّة، ولا يعنينا هنا موضوع الكتاب ولا تفاصيله فقد قُتل درسًا، وانتهى بعضُ العلماء إلى قول مهمّ فيه، قال ناصر الدين الأسد: "لقد كنتُ قد ذكرت في مناسبات سابقة أنّ كتاب (في الشِّعر الجاهليّ)، ليس فيه من العلم شيء، ولكنه أفاد العلم فوائد جُلى لأنه نبّه الجامعيين وسائر العلماء على المنهج في بحوثهم وإلى النقد التحليليّ في دراساتهم ومحاضراتهم"[12]. لكنّ ما يعنينا هنا هو استقالة العقل النقديّ في تناوله لهذه القضيّة التي تحدّث عنها القدماء، ابنُ سلّام خاصّة.

والسؤال الآن: لماذا اهتمّ باحثو تلك الفترة بقضيّة الشِّعر الجاهليّ دون غيرها من القضايا؟

---

[11] حسين، طه، في الشِّعر الجاهليّ، ط1، نسخة مصوّرة عن دار الكتب المصريّة، دار المعارف، سوسة، تونس، 1997م. ص13.

[12] حسين، محمّد الخضر، نقض كتاب في الشِّعر الجاهليّ، ط1، دار جداول، لبنان، 2012م. تقديم الكتاب، ص13.

إنّ قضيّة الشِّعر الجاهليّ –في تناولها الحديث– دارت نقاشاتها أولاً في دوائر الاستشراق منذ القرن التاسع عشر، وامتدّت حتى العشر الثاني من القرن العشرين، فهي قضيّة استشراقيّة خالصة[13]، ثمّ انتقلت بسبب الجامعة إلى العرب، وأصبحت قضيّة أكاديميّة، فأحمد ضيف يتحدّث بفصل صغير عن الشِّعر الجاهليّ[14] في كتابه الموسوم بِ "مقدّمة لدراسة بلاغة العرب"، وتشعر أنّ هذا الفصل مُقحم إقحامًا في الكتاب، الذي يدور في الأصل حول طرائق النّظر الجديدة في الأدب، ويبدو أنّ سبب الإقحام هو متابعة المستشرقين في طروحاتهم حولَ الأدب العربيّ، وبذا لم تختلف نظرة ضيف الهادئة عن نظرة طه حسين المتمرّدة، فكلاهما جرى في مجرى الاستشراق وأنكر الشِّعر الجاهليّ، قال: "غيرَ أننا نرجِّحُ أنّ كثيرًا من الشّعر القديم منسوب كذبًا إلى الشّعراء المعروفين، ولكنّ هذا لا يطعن في صبغته العربيّة من حيثُ الأسلوب".[15]

وعلى هذا، فإنّ قضيّة الشِّعر الجاهليّ قضيّة استشراقيّة، لم تخطر بعقل الباحثين العرب في القرن العشرين، ولم تكن نِتاج تفكيرهم الخالص، بل أملاها عليهم العقلُ الغربيّ إملاء، ولمّا كان الاستشراق جزءًا من المحتلّ كما أثبت إدوارد سعيد، فإنّ العقل النقديّ العربيّ آنذاك كان –رضيَ أم رفض–جزءًا من المحتلّ يفكّر كما يفكّر، ويدعو إلى ما يدعو إليه، أو بعبارة أخصرَ كان مستقيلاً، ولو كان العقلُ العربيّ حُرًّا ما استنفدت هذه القضيّة جهد الباحثين طَوال قرن كامل من أجل هدم هذه الدعوى التي ادّعاها المستشرقون، وهي لم تأخذ من العرب قديمًا سوى أسطر معدودات عند ناقد واحد فقط، ثمّ أهملها النقّاد من بعده، لكنّ المستشرقين أثاروها من جديد، ثمّ تبنّتها الجامعة، وجعلتها القضيّة الأثيرة في دراسة الأدب العربيّ، وكفى بذلك تعطيلاً للعقل النقديّ الحديث، وإشغالاً له عن القضايا النقديّة الأُخر التي كانت تستدعي مثل هذا الاهتمام وزيادة.

وبالجملة، فقد جعل العقل الاستشراقيُّ قضيّة الشِّعر الجاهليّ التي شغلت الباحثين في القرن العشرين قضيّة توتّر دائم، تشابه إلى حدّ كبير قضايا الخلافات بين الفرق الدينيّة، فكلّ فرقة تتمسّك بقولها ويبقى النزاع مستمرًّا، قال ناصر الدين الأسد: "وقد طُويت تلك المقالات والكتب وما فيها من ردود ولم يعد يذكرُها أحد، وبقي ذكر طه حسين وكتابه (في الشِّعر الجاهليّ)، وبقي هذا

---

(13) انظر بدوي، عبد الرّحمن، دراسات المستشرقين حول صحّة الشِّعر الجاهليّ، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1986م. تصدير الكتاب، وبدوي كان من المتضامنين معَ قضيّة طه حسين، ونراه بالغ في طعنه في الدراسات التي ردّت عليه، حتى لم يستثن أيًّا منها، وهذا نحوٌ من النقد يُعَدُّ خروجًا على أدبيات النقد العلميّ الصحيح.

(14) انظر: مقدّمة لدراسة بلاغة العرب، ص51–62.

(15) المرجع نفسه، ص62.

الحكم العامُّ الجارفُ الذي يتناقله كثيرٌ من أنصاف المتعلّمين"[16]. وَحَسْبُكَ من قضيّة جدليّة يلوكُها أنصافُ المتعلّمين من باب المِراء.

ولم يكتف طه حسين بتقفّي أنظار الاستشراق، بل أخذ يدعو بغرابة –لا تليق بأهل العلم– إلى استقالة مطلقة، وانحياز تامّ إلى العقل الغربيّ، قال: "وإذا كان في مصرَ الآن قومٌ ينصرون القديم وآخرون ينصرون الجديد فليس ذلك إلّا لأنّ في مصرَ قومًا قد اصطبغت عقليتهم بهذه الصبغة الغربيّة، وآخرين لم يظفروا منها بحظّ، أو لم يظفروا منها إلا بحظّ قليل. وانتشار العلم الغربيّ في مصر وازدياد انتشاره من يوم إلى يوم، واتّجاه الجهود الفرديّة والاجتماعيّة إلى نشر هذا العلم الغربيّ، كلّ ذلك سيقضي غدًا أو بعد غد بأن يصبح عقلُنا غربيًّا، وبأن ندرس آداب العرب وتاريخَهم متأثرين بمنهج (ديكارت)، كما فعل أهلُ الغرب في درس آدابهم وآداب اليونان والرومان".[17]

وهذه الاستقالة التامّة لدى طه حسين أحبطت كلَّ طموح إلى إنشاء نقد عربيّ حديث، يكون استكمالاً لحلقات النقد القديم وتطويرًا لها؛ فلقد خاطب العقلَ المصريّ خطابًا إقليميًّا، وكأن الأدبُ العربيّ للمصريين فقط، ثمّ أراد للعقل المصريّ أن يكون عقلاً غربيًّا، وأن يدرس آداب العرب بتلك المناهج الخاصّة به، وهذا كما قلنا سابقا من أدبيات الاحتلال، فالمحتلُّ لا يريدك عربيًّا موحّدًا، ولا يريدك أن تنظر إلى إرثك بنظرتك العربيّة، يريدك أن تكون مشتّتًا مفرّقًا، ويريد أن يصدر أحكامًا على خصوصيتك الثقافيّة يراها صحيحة، ولا تعنيه رؤيتك لها، وإن أنت خالفتَ أحكامَهُ فاعلَمْ أنّ التهمة ستكون حاضرةً بتخلُّفِكَ ورجعيّتك، قال أحمد الشايب: "وأمّا إذا تنكَّرَ لهم هذا الأدب العربيّ، وأبى عرفان هذه الآراء المنقولة والمذاهب المستحدثة فهو أدب متأخّر فقير، يستعصي على الإصلاح، ولا يمتُّ إلى هذه الحضارة بأوهى الأسباب".[18]

والغريب أنّ طه حسين ينكر وجود المنهج عند العرب إنكارًا شديدًا، ولا سيّما منهج التحقيق عند علماء المسلمين، أهلِ الحديث خاصّة، فمعلومٌ عند جميع القرّاء أنّ العرب لم يسلّموا بكلّ الأخبار التي كانت تُنقل إليهم، فكانوا يغربلون ويمحّصون حتى يطمئنوا إلى الخبر، وإذا كان هذا في علم الحديث فهو موجود في باقي العلوم على اختلاف في الدرجة التحقيقيّة، أمّا الأدب فلم ينشغلوا كثيرًا في تحقيق أخباره، كما أنهم لم يتركوا أمرَهُ هملاً، والسبب في ذلك أنّ الحادثة الأدبيّة نوعٌ من الأدب، والأدبُ خيال، والمعوّل في الخيال هو طريقة نظمه وإبداعه، وليس صدقه وكذبه،

---

[16] نقض كتاب في الشِّعر الجاهليّ، تقديم الكتاب، ص13، 14.

[17] في الشِّعر الجاهليّ، ص57 [التأكيد من عندي].

[18] إبراهيم، طه أحمد، تاريخ النقد الأدبيّ عند العرب، من العصر الجاهليّ إلى القرن الرابع الهجريّ، ط1، دار الحكمة، بيروت، لبنان، تمهيد الكتاب، ص: ب.

ولعلّ هذا يفسّر عدم اهتمامهم بقضيّة الانتحال ذات النزوع التحقيقيّ التاريخيّ، وانشغالهم الشديد بقضيّة اللّفظ والمعنى ذات النزوع الإبداعيّ الفنيّ.

وأيًّا كان الأمر، فإنّ دعوة طه حسين لتغريب العقل العربيّ كان دعوة نابعة من فكر المحتلّ؛ لأنّ النقّاد الأحرار لا يدعون إلى مثل هذه الدعوات، فلم نسمع عن النقّاد الرّوس دعوتهم إلى تمثُّل أنظار النقّاد الفرنسيين، ولم نسمع عن دعوات الفرنسيين إلى تمثّل أنظار الإنجليز...، فلكلّ أُمّة أدب، ولكلّ أدب نقّاد، والمستشرقون الذين جعلهم طه حسين وكلاء على أدبنا لم يكونوا يومًا نقّادًا ولم يكونوا قادرين على تذوّق نصّ أدبيّ عربيّ، فكان تغريب طه حسين لا يتّفق ومتطلّبات النقد الإنسانيّ، التي نبحث عنها عند النقّاد الأفذاذ فقط.

وقد كان حريًّا بطه حسين أن يبحث عن عقل نقديّ عربيّ، لا أن يطمس عقلَهُ العربيّ وَيُلْبِسَهُ عقلاً غربيًّا غريبًا، لنصبح جميعًا غربيين حتى أكثر من الغربيين أنفسِهم، ولا ندري هل تناهى إلى طه حسين بأنّ ما توصّل إليه النقد الغربيّ الحديث بعد إماتته للمناهج السياقيّة يشابه إلى حدّ كبير ما توصّل إليه النقّاد العربُ القدماء، عبدُ القاهر خاصّة، الذي شابهه في منهجه عالِمُ اللُّغات السويسريّ فردينان دي سوسير، كما أثبت ذلك في مرحلة مبكّرة تلميذه الفذُّ محمّد مندور؟!

وتأسيسًا على ما سبق، فإنّ دعوات أحمد ضيف وطه حسين النقديّة والثقافيّة –بكلّ ما تحمله من ادّعاءات علميّة ونزعات متعاليّة على قرّاء العربيّة– لا تعدو أن تكون دعوات نبتت في ظلّ الاحتلال، وتلقّت رعاية حثيثة من مؤسسة الاستشراق، ولم يكن لها دور كبير في بناء النقد الحديث، وإنما كان لها دور كبير في إهمال جهود النقّاد القدماء وطمسها.

وقد وُجد منَ النقّاد الأفذاذ من لم ينجرف انجرافًا تامًّا معَ العقل الغربيّ، وإن دعا إلى أن تكون ثقافة الناقد ثقافة أوروبيّة، قال محمّد مندور: "وفي الحقّ إنّ في الكتب العربيّة القديمة كنوزًا نستطيع، إذا عدنا إليها وتناولناها بعقولنا المثقفة ثقافة أوروبيّة حديثة، أن نستخرج منها الكثير من الحقائق التي لا تزال قائمة حتى اليوم، وإن كنا حريصين على أن لا يستفاد من دعوتنا إلى تناول التراث القديم بعقولنا الحديثة أيّ إسراف بإقحام ما لم يخطر بعقول أولئك المؤلّفين القدماء من نظريات أو آراء، كما أننا حريصون على ألّا نجهل أو نتجاهل الفروق الأساسيّة الموجودة بين الأدب العربيّ وغيره من الآداب الأوروبيّة، بما يستتبعه ذلك من تفاوت كبير في مناهج النقد وموضوعاته ووسائله".(19)

وتختلف نظرة مندور عن سابقيه في أنه أنصفَ المؤلّفات القديمة، فثمّة كنوزٌ عظيمة فيها، وهذه النظرة تغاير نظرة الانتقاص من تلك المؤلّفات والدعوة إلى هدمها وتجاهلها، لكنّ مندورًا

(19) مندور، محمّد، النقد المنهجيّ عند العرب، دار نهضة مصر، القاهرة، 1996م، ص6.

يعود بعقله المستقيل ويفرض علينا طريقة الكشف عن تلك الكنوز، فالعقلُ النقديّ العربيّ قاصر أشدَّ القصور عن تبيّنها وإظهارها، ولا بُدّ له من الاستعانة بعقولنا المثقفة ثقافة أوروبيّة، فتلك الثقافة وحدَها القادرةُ على دراسة ثقافتنا وتحليلها، وهذه دعواتٌ لا نجدها إلّا عند الشعوب التي خضعت للمحتلّ، وتشوّهت بسببه ثقافتُها، فأصبح عاجزًا عن فهمها، ولم يعد أمامَهُ سوى الاستعانة به ليكون له ناصحًا ومرشدًا.

ويعود مندور في الفقرة نفسِها ليرتفع بالعقل الغربيّ الحديث، وينبّه العربيّ بأن لا ينجرف باتّجاه إلصاق منجزات لم تخطر على عقول القدماء، قال: "وإن كنّا حريصين على أن لا يستفاد من دعوتنا إلى تناول التراث القديم بعقولنا الحديثة أيّ إسراف بإقحام ما لم يخطر بعقول أولئك المؤلّفين القدماء من نظريات أو آراء"، والظاهر لنا أنّ هذا لا يصنَّفُ ضمن الموضوعيّة العلميّة بقدر ما هو ضرب من الاستقالة العقليّة، فإن اتُّفِقَ أن ظهر تشابهٌ بين النظرة القديمة والنظرة الحديثة فهذا لا يعني أنّ القدماء كانت لهم نظرياتٌ مكتملة أو شبه مكتملة، كما أنه لا يعني سَبْقَ العقل العربيّ نظيرَهُ الغربيَّ في التفكير النقديّ، إنها دعوة إلى تمييز العقل الغربيّ وجعله الأول في الابتكار والاكتشاف، وإن ظهر اتفاق بيننا وبينه فلا يعدو أن يكون من قبيل الاتفاقات الإنسانيّة الطبيعيّة بين الأُمم والشعوب، واتفاقات الأفكار لا تجعلنا نحوّل قبلتَنا من الغرب إلى الشرق؛ فقبلةُ النقد باتت منذ القرنين المُظلِمَين باتّجاه الغرب فقط، ومن استقبلَ غيرَها فَسَدَ نقدُه، ونزعة مندور هذه يفسّرها ظرْف زمانيّ وآخرُ مكانيّ، ولا يفسّرها اتّجاه علميّ عقليّ مقبول؛ فمكثه في فرنسا، ثمّ عودته إلى مصر، وإخراج كتابه النقد المنهجيّ عند العرب، وخصوماته معَ طه حسين خاصّة، تدخل ضمن أحوال خارجة عن الإطار النقديّ الصريح، فهي أحوال حولَ النقد وليست نقدًا، وبيان ذلك يحتاج إلى تفصيل ليس هنا مكانه.

وبالجملة، فقد اتّفق جُلُّ النقّاد العرب على جعل النقد الغربيّ المركزَ الذي يجب أن ندور حولَه، ولا مجالَ لنا فيه سوى النقل عن الغرب والتطبيق على الأدب العربيّ، معَ مسحات مصطنعة من التلطّف تراعي الفروق بين الآداب الإنسانيّة، وبهذا يكون العقلُ العربيّ النقديّ مستقيلاً على نحوٍ لم يمرَّ به في تاريخه؛ إذ لم يَصُبَّ العقلُ بهذه الاستقالة إلّا في هذين القرنين المُظلِمَين التاسع عشر والعشرين؛ ومن هنا جاءت تسميتُنا لهما بالمُظلِمَين؛ فقرون الأنوار تبتكر فيها الأُمم وتبدع وتكتشف، أمّا المحاكاة الساذجة فلا يمكن أن تنير قرنًا؛ لأنها لا تحتاج إلى عقل مبدع مبتكر، ومعلوم أنّ تعطيل العقل يعني دخول الأُمّة في الظلام، ولاتَ ضِياء.

المطلب الرّابع: النقدُ والحريّة

الاستقالة نقيض الحريّة؛ فالعقل المستقيلُ ليس حرًّا، بل هو مقيّدٌ أشدَّ التقييد، والحريّة شرط أساس لقيام النقد، فتكون المتسلسلة النظريّة على النَّحو الآتي: استقالة العقل تعني فقدان الحريّة، وفقدان الحريّة يعني فقدان النقد، ومن هنا يأتي خطر استقالة العقل؛ فالعقلُ المستقيل ليس بمستطاعه المشاركة في تطوير النظريّة النقديّة أو تغيير معالمها، فنشاطه يقع ضمن دائرة المحاكاة أبدًا، وهي دائرة مظلمة يغلقها المتبوعون على الأتباع، ولا يسمحون لهم بفرجة تنير ظلامَهم.

ولم تكن الأُمم كلُّها تبعًا لغيرها –كما كان العرب في هذين القرنين– فشارك كثير منها في بناء النظريّة النقديّة الحديثة، فكان للرّوس شكلانيتُهم، وللإنجليز نقدُهم الجديد، وللفرنسيين بنيويتُهم وما تلاها،... وبين هؤلاء اختلافٌ كبيرٌ وتداخلٌ ظاهر يعرفه أهلُ النقد، والمثيرُ أنّ دعاة هذه النقود كانوا ينتمون إلى جنسيات مختلفة، فلم تكن البنيويّة –مثلاً– حِكرًا على الفرنسيين، بل شاركهم في بنائها غيرُ واحد من الأُمم الأُخرى.

أمّا العقلُ العربيُّ فلا حظَّ له في بناء النظريّة الحديثة، ومن كتب من العرب كإدوارد سعيد –مثلاً– كان يكتب بروح جنسيته الأمريكيّة وليس بعقله العربيّ المجرّد؛ لأنّ ما قدّمه بتلك الروح قد يستعصي عليه تقديمُهُ لو كان يفكّر بعقله العربيّ؛ لأنّ هذا العقل أصبح مستقيلاً منذ سيطرة المحتلّ عليه، فهو ينتظر الآخرَ –دائمًا– ليفكّر عنه، ويبسط له النظريات التي تقاربُ أدبَه، وفلسفته، وتاريخه، وفكره، و...، وعليه هو أن يطبّق فقط، أو أن يظهر تفاخُرَهُ الساذج بالتطبيق، فيحتفي أشدَّ الاحتفاء بمراجعه الأجنبيّة، على أنّ هذا العقلَ المتعالي على بني جلدته لا يستطيع أن يستدرك على أصحاب تلك المراجع شيئًا، إنه ينقل ويحاكي، وفي أحسن الأحوال يناقش، لكنّه لا يُجدّد، ولا يُطوّر، ولا يُبدع، فهو مهزوم أبدًا أمام الآخر، الذي ينكره أشدَّ الإنكار ولا يعترف بوجوده ألبتّة.

على أنّ سوء فقدان الحريّة لم يقف عند المحاكاة الساذجة فقط، بل تعدّاه إلى عدم متابعة الجديد في الدراسات النقديّة أيضًا، فطه حسين حصر تجديد النقد والأدب باتّباع المدرسة التاريخيّة الفرنسيّة، وبالميل نحوَ تشكيك ديكارت القديم، وأغفل حركة نقديّة كانت تموج بها أوروبا في بداية القرن العشرين، تمثّلت في ظهور مدرسة الشكلانيين الرّوس، وفي انتشار طروحات دي سوسير بعد أن جمع تلامذتُهُ محاضراتِهِ المتفرّقةَ في كتاب "محاضرات في علم اللُّغة العامّ" سنة 1915م، وبظهور مدرسة النقد الجديد...، كما أنه أغفل نقّادًا كبارًا فلم يتحدّث عنهم، ولا عن موضوعات نقدهم التي قلبت حركة النقد العالميّ، مثل: كوليردج، وريتشاردز، وإليوت، وغيرهم، واستبقى فقط على جماعته من المستشرقين وعلى أساتذته الذين درس عليهم في فرنسا، وهذا يعني أنه كان محصورًا في ما يُملى عليه، وليس في خياراته المُتحرّرة.

إنّ هذا التغييب –في بدايات القرن العشرين– لمناهج النقد الغربيّة التي تضمّن بعضُها تصوّراتٍ كانت حاضرة في النقد العربيّ القديم، أدّى إلى إحباط النقد العربيّ الحديث، وقطع الآمال في إنشاء نقد متميّز أو المشاركة في النقد الغربيّ، فأصولُ النظريّة الغربيّة تحدّدت جنسياتها الناقدة، ولم يكن العقلُ العربيّ ضمن تلك الجنسيات؛ فالغرب كانوا يعملون على تطوير النقد، والعرب كانوا يختلفون في قضيّة الشِّعر الجاهليّ.

على أنّ الوقت كان سانحًا للعقل العربيّ ليكون مشاركًا مهمًّا في تأصيل النظر النقديّ؛ وكان سيتأدّى إلى ذلك لو درس هذا العقلُ تراثه دراسة دقيقة، ولم يتبع مناهج التقليديين الساذجة، ولا مناهج المحدثين الهادمة، فعقلٌ نقديّ كعقل عبد القاهر الجرجانيّ –مثلاً– كان يجب أن يحظى باهتمام النقّاد، وأن تُعاد قراءته من جديد بفهم دقيق لطروحاته، فإحياء الجرجانيّ يعني إنشاء نقد نصوصيّ خالص، يبحث في طبيعة العبقريّة اللُّغويّة، ويكشف عن أسرارها، لكنّ إهماله، أو الحديث عنه على استحياء، جعل العرب يتأخّرون في وضع مفاهيمهم النقديّة، ولمّا ظهر عقلٌ لُغويّ غربيّ يحمل كثيرًا من المتشابهات مَعَه، وهو عقل دي سوسير – مثلاً–، استطاع العقلُ الغربيّ أن يلتقط طروحاتِه ويبني نظريّة نصوصيّة متقدّمة هدمت المناهج السياقيّة ونقضت كثيرًا من تصوّراتها المُتخيَّلة، واكتفى العقلُ العربيّ بسكون معهود، وركون ساذج إلى القول إنّ هذا الأمر نعرفه من قديم، لكنّ المعرفة القديمة تتطوّر وتتغيّر، وتتبنى عليها معارفُ جديدة، وهذا ما أدركه العقلُ الغربيّ في تعامله معَ الطروحات القديمة، فالتصوُّرُ الجديد لا ينشأ في العدم المُطلق.

وبالعودة إلى محاكاة الآخر، وهي نِتاج فقدان الحريّة، نجد أنّ العقلَ النقديّ العربيّ قدّم محاكاة تامّة للآخر من غير الردّ عليه أو تسفيه آرائه؛ فهو بنظره لا يخطئ، وانتقل هذا التصوُّرُ إلى التطبيق، فلمّا ظهر المنهج النفسيّ ودعا النقّاد إلى تمثّله وترك المنهج التاريخيّ جاء العرب وتمثّلوه، بل جعلوه المنهج القادر على فحص الأدب العربيّ وتفسير العبقريّة الأدبيّة، ومن أجل ذلك دعانا محمّد النويهي إلى أن نكون نفسانيين أكثرَ من الأطباء النفسانيين أنفسِهم، كما أوضح ذلك في كتابه (ثقافة الناقد الأدبيّ)، ولكَ أن تستبدل بالأدبيّ لفظة (النفسيّ) لتستقيم تسمية النقد، ولمّا أخذ النويهي والعقّاد بتطبيق المنهج على شُعراء العرب أسقطا عليهم عِلل الشواذ والمنحرفين، ومعَ كَرّ الأيام أصبح هذا المنهج ضمن تاريخ النقد، قد تستمتع بقراءة تحليلاته لكنك لا تقنع بها.

ولمّا ظهرت البنيويّة أسقط كمال أبو ديب ثنائياتها على شِعر العرب، فنجح تارةً وأخطأ تارات، لكنه عمل كغيره من النقّاد على بيان مكاره الشِّعر العربيّ لقارئه، ترى مثالاً على ذلك في تحليله البنيويّ اللفظيّ لقصيدة صبوح لأبي نواس، في كتابه (جدليّة الخفاء والتجلّي).

ولمّا جاء عبدُالله الغذّامي أطلق رصاصة الرّحمة على هذا الأدب، وقضى بأنه أدب كُدية وشحادة، وهو يظنّ أنه يطبّق جديدَ النقد العالمي، وهو النقد الثقافيّ، لكنّ تطبيقه اكتنفته مغالطاتٌ كبيرة، بل إنّ في كتابه (النقد الثقافيّ) كثيرًا من التحكّم المردود.

هذه الأنموذجات الخاصّة بتطبيقات النقد الأدبيّ الحديث كانت مستقيلة لا علاقة للعقل العربيّ بإنشائها، كما أنها سارت على مقصد عقل الاستشراق الذي كان يسعى الى سلب كلّ حميدة في الأدب العربيّ؛ فمنهج طه حسين التاريخيُّ يخبرنا بأنّ الأنموذج الأعلى للشِّعر العربيّ لم يكن موجودًا، فأنتم تقرؤون الأوهام والأكاذيب، والمنهج النفسيّ يخبرنا بعلل الشّعراء النفسيّة وَعُقَدِهم، ويجعلنا أمام الآخرين نختار ألفاظًا تلطيفيّة لشرح النرجسيّة أو عقدة أوديب، والمنهج البنيويّ يجعل شاعرًا كأبي نواس نافرًا أشدَّ النفور من الدين؛ لأنه وَجَدَ في قصيدة له ثنائيّةَ (الخمر/ الشيخ)، والدراسات الثقافيّة حوّلت الشّعراء جميعًا إلى متسوّلين وشحاذين و...، وكلّ هذه التصوّرات هي نِتاج الاستقالة المطلقة للعقل النقديّ المعاصر، فهل هذه التصوّرات هي التي كانت تنقصنا في دراسة أدبنا؟!

المطلبُ الخامس: أثرُ المحتلّ في مؤسّسة الجامعة

والناظر في هذه النقود الأدبيّة يدرك أنها جميعها خرجت من مكاتب الجامعات؛ فنقدُنا الأدبيّ الحديث والمعاصر نقدٌ جامعيّ، والجامعة مؤسّسة لها شرعَتُها وَنُظُمُها وقوانينُها ومناهجُها، أمّا من جهة التحرّر العلميّ فهي منفتحة في اتجاهها الذي ترغب فيه، ومنغلقة في الوقت نفسه أمام اتجاهات تراها معارضة لها، وَمِنْ ثَمَّ فهي لا تعطي منسوبيها التحرّر الكامل في الدرس والتحليل.

وقضت الجامعة ردحًا طويلاً من الزمان وهي تدور في مدارات الدرس التاريخيّ وتحقيق التراث، فقامت دراساتٌ كثيرة أثرت المكتبة العربيّة، ومعَ مرور الزمان وتطوّر المناهج أصبحت طروحاتها بسيطة كما يصرّح معارضوها من أصحاب المناهج الحديثة، وعلى الرّغم من انتقادها فإنها ملكت سُلطة قويّة جعلت المناهج الأُخر تذوب أمامَها، فلم تتكوّن فيها مدارسُ نقديّةٌ يقيمها الأساتذة ويتبنّى طروحاتِها التلاميذ، فأخفق دعاة جُلِّ المناهج الحديثة –على كثرة ضجيجهم– في تشكيل مدرسة نقديّة على غرار المدرسة التاريخيّة، فلا تجد مدرسة بنيويّة مثلاً، لكنك تجد باحثين في البنيويّة منثورين هنا وهناك في الجامعات المختلفة، وهم باحثون وليسوا نقّادًا، فهم يتمثلون طرائقَ التحليل البنيويّ من غير أن يضيفوا إلى نظريتها شيئًا؛ وسبب ذلك أنّ الفرد وحدَهُ لا يستطيع بناء نظريّة مكتملة؛ لأنّ النظريّة جماعُ عقول سابقة وحاضرة، واجتماع هذه العقول أو جمعها كان أمرًا صعبًا في الجامعة العربيّة.

إذن، افتقرت الجامعاتُ العربيّة إلى المدارس النقديّة المتنوّعة، وغلبت عليها النزعة الشاملة التي تدرس كلَّ شيء، ولا تخرج بشيء، وعهدنا بعض أقسام العربيّة في الجامعات وقد دبّ الصّراع بين أساتذتها، فهذا حداثيّ وذاك تراثيّ، وحفّ هذا الصّراع سخافة عقليّة كريهة لا تليق بمكانة الأساتذة العلميّة، فأناسٌ متشبّثون بالقديم لا يتزحزحون عنه، ينادون بتجديد النقد، ويضمرون في صدورهم كراهة التطوير والتغيير، فالقولُ عندهم ما قال الأوائل، وآخرون متشبّثون بالحديث، ينقلونه على علّاته، لا يفحصونه، ولا يغربلونه، ويسارعون إلى اتهام خصومهم بالجهل والرجعيّة والتخلّف، وكأنهم ملكوا الحقيقة المطلقة، وتغافل الفريقان عن طبيعة النقد الفنيّة والعلميّة؛ فالفنونُ والعلوم عرضة للتطوّر والتغيير، وليس لأحد أن يفاضل بين طريقة وطريقة في النِّتاج، فكلّ طريقة تعبّر عن طريقة تفكير أهل زمانها، ولا يليق بالناقد أن ينتقص طريقة قديمة لأنها قديمة؛ فالتطويرُ ليس انتقاصًا، بل هو امتداد، كما لا يليق بالناقد أن يعيش في زمان غير زمانه.

ومن مظاهر غياب الحريّة غيابُ النقّاد خارج أسوار الجامعة، فلا يوجد نقّاد عربٌ تعاطوا النقد خارج الجامعة غير نفر قليل جدًّا، أمّا الكثرة الكاثرة منهم فكانت داخل الأسوار؛ أي داخل السجن الكبير، وهذا جزء من الضعف الثقافيّ العام للشعوب والأُمم، فالعلوم الإنسانيّة ليس شرطًا أن نحصّلها داخلَ الجامعة، لكنّ حظّ النقد السيّىء حالَ دون أن يكون له مِنبرٌ خاصّ خارج الإطار الأكاديميّ، وبهذا قبع النقدُ الذي يُعَدُّ أخطرَ تخصّص لسانيّ داخلَ هذه الأقفاص المزيّنة بالرّتب والألقاب.

ولمّا كان النقد علمًا جامعيًّا، وكان مهمّشًا أو غير موجود في الواقع، وجب على النقّاد إصلاح الخلل القائم في الجامعة، وذلك من خلال تغيير المناهج الساذجة التي بقيت عليها الجامعات مئة عام، لم تغيّر في محتواها، ولا في طريقة تدريسها؛ فالمناهج النقديّة الحديثة تفيد من علوم إنسانيّة مختلفة، مثل: الفلسفة، وعلم الاجتماع، وعلم النَّفْس، وعلم التاريخ، و....، وبعض هذه العلوم قد جُمّدت أقسامُها في بعض الجامعات العربيّة، فضلاً عن أنّ خُطط التدريس لطالب العربيّة لا تحتوي على أيّ مقرّر من مقرّرات هذه العلوم، بل إنّ كثيرًا من خُطط بعض الجامعات أصبحت لمحو أُمّية الطالب فقط، فهي لا تُعِدُّ طالبًا متخصّصًا، فضلاً عن أن تُعِدَّ طالبًا متميّزًا يمكن أن يسهم في حركة النقد العالميّة.

إنّ الجامعة فقدت كثيرًا من قيمتها التي صنعتها في بداياتها وأواسط عمرها؛ إذ استحالت إلى التدريس المجرّد المشوّه، وأغرقت أقسامَها في نواحٍ تربويّة خالصة، فنزلت من برجها العلميّ الصّريح لتعيد إلى قاعات الدرس الجامعيّ الأصولَ التربويّة التي نشأ عليها الطالب في مراحل الطلب الأولى، ومثل هذه الجامعات لا يُنتظر منها أن تكون مكانًا آمنًا للمبدعين والنقّاد، إنها

تكبّلهم بمتطلّبات زائفة ليخرج نِتاجهم زائفًا لا قيمة له، ولذلك يعمل معظم الأساتذة من أجل الجامعة وليس من أجل العلم، والجامعة لا تعمل من أجلهم، بل تكبّلهم وتحدّ من حرّيتهم.

إنّ مشكلة النقد الكبرى أنه نشأ في الجامعة، والجامعة أصابتها العلل من زمان نشأتها حتى اليوم؛ وقيامة النقد المعاصر لا تتأتّى إلّا بالتخّلص من تلك العلل، وأهمّها علّة الأكاديميّة التي جعلت تخصّص النقد الأدبّي تخصّصًا ثانويًّا، على الرّغم من أهميّته الكبرى في بناء الأُمم؛ فالنقّاد هم أقدرُ الناس على تحليل الوقائع الإنسانيّة: الاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والسياسيّة، والثقافيّة، إنهم سَدَنَةُ النّصوص، لكنّ العقل الجمعيّ –السياسيّ خاصّة– أهملهم، واستبدل بهم طائفة من القرّاء لا يستطيعون تقديم قراءة صحيحة للوقائع، ولكَ أن تقارن تحليل بعض الوقائع الصّادر عن النقاد بتحليل الوقائع نفسِها الصّادر عن المتخصّصين، وبصورة أكثر جلاء، انظر إلى التحليلات السياسيّة التي قدّمها إدوارد سعيد، وتشومسكي، وقارنها بتحليلات المتخصّصين في الدراسات السياسيّة.

إنّ النقد مجالٌ خطير ومهمّ في الوقت نفسِه، ولا يمكن بحال أن نتخلّى عنه، والأُمم التي تفقده لا يمكن أن تستشعرَ قيمته، إنه خاصٌّ بالأُمم المتحرّرة، فأعطني حريّة أعطِكَ نقدًا، والنقد يجازيك بالثقافة، والثقافة تجازيك بالأُمّة العظيمة، وسوى ذلك سيبقى العقلُ مستقيلاً يدّعي النهضة والبناء وهو على الحقيقة يراوح مكانَه، فلم يكن العقلُ المستقيل يومًا عقلَ بناء وعمران.

الخاتمة:

وبعدُ، فنستطيعُ في الختام أن نقرّر مجموعةً من النّتائج الّتي توصّلَتْ إليها الدّراسة:

- نشأ النقد العربيّ الحديث نشأة أعجميّة خالصة؛ إذ لم يكن له حظّ عظيم في تكوين نفسه بنفسه، على الرّغم من أنه كان يملك تاريخًا متميّزًا في النقد الأدبيّ، وقد ظهرت هذه النشأة الأعجميّة في ذلك الكمّ الكبير المستورد من الأفكار والآراء والمناهج، وفي تلك المفاهيم الدخيلة الّتي أثبتت أنّ العقل النقدي العربيّ الحديث قد تخلّى عن تاريخه السابق بغرابة شديدة، وصرف وجهَهُ تلقاءَ الغربيين، فجرى في أنهارهم، ظنًّا منه أنه سينعُمُ بنهضة علميّة كبيرة، تشابه نهضة الغربيين.
- إنّ الحركاتِ التجديديّةَ التي دعت أول ما دعت إلى الانفصال عن القديم حركاتٌ مشبوهة في الأغلب الأعمّ، يسندها المحتلّ ويدعو إليها دائمًا؛ لأنّ التجديد لا ينشأ في الفراغ، فكلُّ جديد مبنيٌّ على قديم سابق، غيرَ أنّ المحاكاة الساذجة هي الفراغ الحقيقيّ؛ فهي تُنبئنا بأننا لا نملك شيئًا، ونحتاج إلى الآخر ليملأ لنا فراغنا، وهذا ما شعرت به أوروبا في القرون الوسطى، بعد أن وجدت نفسَها تعيشُ في فراغ ثقافيّ كبير، حتى دعا عقلاؤها إلى الانكباب على تراث الإغريق ليلاً ونهارًا؛

من أجل ملء الفراغ القائم، حتى إذا امتلأ أخذوا بالتجديد على نسقه، فتطوّر نقدُهم الأدبيّ كما نراه اليوم.

- إنّ العقل النقديّ العربيّ الحديث عقلٌ مستقيل، شارك في استقالته الاحتلال، ثمّ من تبع أفكارَهُ من دارسي الأدب العربيّ، ثمّ الجامعةُ التي طبّقت دعوات المحتلّ وأتباعه من العرب، ولا يمكن للعقل النقديّ العربيّ أن يتحرّر الآن من هذه الاستقالة بسهولة؛ فتراثه النقديّ الذي كان من الممكن أن ينطلق منه قبل مئة عام أصبح جزءًا من أنظار النقد الغربيّ الحديث، ولا مندوحة أمامَهُ الآنَ سوى التعامل معَ النقد الحديث من حيثُ هو نقدٌ إنسانيّ عامّ، لكنّه لا يشارك فيه ولا في بنائه، إنه يحاكي ويطبّق ليس غير.
- إنّ هذا الأثر الطاغيَ للاحتلال في بلورةِ النّقد العربيّ الحديث أدّى إلى تراجع العقل النقديّ تراجعًا سريعًا، وأخذ بمحاكاة الغرب من غير أن يشركهم في تأصيل نظريّة أو بنائها، بل كان ينتظر – انتظارَ العاجز – نِتاجَهم للتطبيق والمحاكاة ليس غير، فاستحالَ عقلاً مستقيلاً خالصًا، شأنه بذلك شأنُ العقل السياسيّ والاقتصاديّ، وبذلك استوى العقلُ العربيّ الحديث في مجالاته المختلفة عقلاً مستقيلاً.

ولا تعني هذه النّتائج أننا ضدّ الأخذ عن الغرب؛ فالعلمُ لا يقوم على نزعات عنصريّة تفرّق بين الغرب والشرق، أو بين الأعراق والأجناس، والحكمة ضالّة يبحث عنها الإنسان حيث كانت، غيرَ أننا ضدّ الاستقالة، ضدّ الخضوع أمام الغرب؛ وسببُ ذلك وجيهٌ أشدَّ الوَجاهة؛ فالعربُ لم يكونوا مجرّدين من الأنظار النقديّة بصرف النّظر عن الأخذ بها أو عدم الأخذ، فكلّ فكرة نقديّة خدمت زمانَها وبيئتها، والأُمّة العربيّة أُمّة نصوص سواءٌ أدينيّةً كانت أم دنيويّة، وقامت على هذه النّصوص مشكلات عديدة، أنتجت نقدًا نصوصيًّا متميّزًا، ولهذا لا يليق بعقل يرث حركة نقديّة أن يستقيل فجأة، ويكري نفسَه للآخر، ويدعو –بجهل أو بعلم– إلى هدم ماضيه والبدء من جديد على نسق غريب لم يكن سابقًا له في التوجيه النقديّ.

وشتّانَ بين دعوة الأوروبيين إلى الانكباب على تراث أسلافهم ودعوة العرب إلى القطيعة بينهم وبين أسلافهم؛ إذ كان حَريًّا بدارسي النقد الأدبيّ في مبتدأ القرن العشرين أن يرجعوا إلى الوراء قليلاً لينظروا في ما يملكون من أنظار، ولا سيّما أنهم خرجوا من فترة هي أشبه بالفراغ الثّقافيّ، وكانت الحاجة مسيسة إلى إحياء القديم إحياءً عقليًّا سليمًا، لكنّهم عزفوا عن ذلك واتّجهوا نحوَ أفكار المحتلّ، التي كبّلتهم وقيّدت حرّيتهم، وجعلتهم يدورون في دائرة من الفراغ العقليّ، ولو استغلّ العرب إرث أسلافهم لكانوا اليوم سبّاقين في ميدان النقد الأدبيّ.

إنّ قراءة حركة النقد الأدبيّ الحديث لا تصحّ بِمَعْزِلٍ عن قراءة حركة الاحتلال، فالبلاد المحتلّة لا تنشئُ علمًا مستقلاً، ولا يُسمح لها بإنشائه؛ والإبداع لا يقوم تحت ظلال محتلّ غاشم لا يسمح بإقامة الحرّيات، التي هي شرط الإبداع الأثير.

وبالجملة، إذا ابتغى العقلُ العربيّ المشاركةَ في بناء النقد الإنسانيّ فإنّ شروط ذلك قد تكون صعبة جدًّا، منها: تمتّع النقّاد بالحرّية في التعبير، فالنقد تحليل الأدب، والأدب هو الحياة، والحياة مجموع عامّ لمجالات الإنسان المختلفة السياسيّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والثقافيّة، وأيُّ قيد يكبّل الناقد سيجعل نقده ساذجًا.

والشرط الثاني، إصلاح الجامعة، وهي حاضنة النقد الأدبيّ، فالجامعات العربيّة تمرّ بأزمات علميّة شديدة، كان من بعض أسبابها غيابُ العقل الناقد لها، فكيف لقوانين شُرّعت قبل عقود كان فيها الزمانُ غيرَ الزمان، والعقولُ غيرَ العقول، أن تبقى راسخة حتى اليوم؛ ولذا فالجامعة بحاجة إلى إعادة النظر في تكوينها الأكاديميّ والإداريّ حتى تستطيع أن تستقطب الأنظار العميقة.

والشرط الثالث هو إرادة النقد، فليست كلُّ الأُمم ناقدة؛ فقد نجد في أُمّة ما أدباء كثيرين، لكن قد يعزّ علينا أن نجد نقّادًا متميّزين، وهذه الإرادة لا تتحقق إلّا بعد تغيير أنماط الدرس النقدّي التي عهدناها في جامعاتنا، فمقرَّرٌ واحد للنقد الأدبيّ الحديث لا يسعف كثيرًا في اطّلاع الطالب على مفهوم النقد، ناهيكَ عن أن يؤسَّسَ ناقدًا متميّزًا، وهذا المقرّر الوحيد دليلٌ على أنّ الجامعاتِ بمناهجها الموضوعة لا ترغب في تمكين إرادة النقد.

وإلى أن يَحِلَّ زمانٌ تتحقَّقُ فيه هذه الشروط سيبقى عقلُنا النقديُّ مستقيلاً.

المصادر والمراجع

- إبراهيم، طه أحمد، تاريخ النقد الأدبيّ عند العرب، من العصر الجاهليّ إلى القرن الرابع الهجريّ، دار الحكمة، بيروت، لبنان، ط1.
- إيجلتون، تيري، فكرة الثقافة، ترجمة ثائر ديب، دار الحوار، اللاذقيّة، سوريّة، ط1، 2000م.
- بدوي، عبد الرّحمن، دراسات المستشرقين حول صحّة الشِّعر الجاهليّ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط2، 1986م.
- حسين، طه، في الشِّعر الجاهليّ، نسخة مصوّرة عن دار الكتب المصريّة، دار المعارف، سوسة، تونس، ط1، 1997م.
- حسين، محمّد الخضر، نقض كتاب في الشِّعر الجاهليّ، دار جداول، لبنان، ط1، 2012م.
- الدوري، عبد العزيز، التكوين التاريخيّ للأُمّة العربيّة: دراسة في الهُوِيّة والوعي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ط6، 2019م.

- ضيف، أحمد، مقدّمة لدراسة بلاغة العرب، مطبعة السّفور، القاهرة، ط1، 1921م.
- مندور، محمّد، النقد المنهجيّ عند العرب، دار نهضة مصر، القاهرة، 1996م.
- ابن منظور، جمال الدين بن مكرم (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 2000م.
- ويليامز، رايموند، الكلمات المفاتيح، ترجمة نعيمان عثمان، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 2005م.

References

1. Alduri, A. (2019). *Altaqwin Altarikhi lillummah Alarabyyah*. Beirut: Markiz Dirasāt Alwihdah.
2. Badawi, A. (1986). *Dirāsāt Almustashrqīn Hawla Sihhat Alshi'r Aljahili.* Beirut: Dār Lebanon.
3. Dayf, A. (1921). *Muqaddimat Lidrāsat balāghat Alarab.* Cairo: Matba'at Alsafour.
4. Eglinton, T. (2000). *Fiqrat Althaqafeh*. Latakia: Dār Alhiwār.
5. Husain, M. (2012). *Naqd Kitāb fi Alsh'ir Aljahili*. Beirut: Dār Jadawil.
6. Husain, T. (1997). *Fi Alshi'r Aljāhili*. Tunisia: Dār Alma'ārif.
7. Ibn Mandour, J. (2000). *Lisān Alarab.* Beirut: Dār Sāder.
8. Ibrahim, T. (1937). *Tārīkh Alnaqid Aladabi 'inda Al'arab.* Beirut: Dār Alhiqmeh.
9. Mandour, M. (1996). *Alnaqid Almanhaji 'inda Alarab.* Cairo: Dār Alnahdah.
10. Williams, R. (2005). *Alkalimat Almafāh*. Cairo: Almajlis Ala'ala lillthaqafeh.